

TRADUÇÃO

*A Fenomenologia do Espírito é a fundação última do “sistema da ciência” Hegeliano?*¹

Jean-François Kervégan²

Na bastante conhecida carta de 2 de novembro de 1800, endereçada a Schelling, Hegel escreve:

Em minha formação científica, que começou pelas mais elementares necessidades do homem, tive que ser impulsionado para a ciência, e o ideal de minha juventude teve que, para [vir a ser] uma forma de reflexão, se transformar ao mesmo tempo em um sistema; eu me pergunto agora, enquanto ainda estou ocupado com isso, qual retorno se poderia encontrar para uma intervenção na vida do homem (Hegel, 1952, p.53).

Estas palavras lançam nossa atenção para uma singularidade do pensamento Hegeliano: elas associam os interesses especulativos mais elevados (pelo “sistema”, pela fundação ulterior da ciência) a uma observação vigilante das práticas ordinárias; recorrendo à terminologia de Schelling, elas combinam idealismo e realismo.³ O mesmo Hegel, durante sua estada em Berna e Frankfurt, concebe ambiciosos projetos sistemáticos, metafísicos no sentido mais literal do termo, e lê, além do mais, economistas, historiadores e especialistas da *Reichspublizistik*. Ali onde Schelling desenvolve o projeto de uma “física especulativa”, que se situa em um plano diferente do das ciências positivas da natureza e pretende apreender a “pressuposição absoluta” de todos os fenômenos e não “se acomoda nem com o hipotético nem com o somente provável” (Schelling, 2001, pp.70, 72, 78, 81), Hegel, mesmo que tenha se arriscado a retificar os “erros” da astronomia newtoniana, pretende fazê-lo em nome de uma apreensão concreta da realidade natural, algo que o “formalismo” da mecânica celeste teria traído (Hegel, 1979, pp.130-1).⁴ Para

1 Tradução de Nicolau Spadoni e Paulo Amaral, alunos de graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. A tradução foi feita a partir da versão completa deste ensaio, que nos foi enviada pelo Professor Jean-François Kervégan em 4 de outubro de 2016, com o título de “*La phénoménologie de l’esprit est-elle la fondation ultime du ‘système de la science’ hegelien?*”. Ele também foi publicado em Marmasse, G. & Schnell, A. (dir.). (2014). *Comment fonder la philosophie? L’idéalisme allemand et la question du principe premier*. CNRS Editions, pp.243-264.

2 Jean-François Kervégan é professor da Université Paris 1 / Panthéon-Sorbonne & Institut Universitaire de France.

3 Ver Schelling, 1987, pp.115-119 (*Sämtliche Werke* [SW] 1, pp.211-215); 1973 (SW 1, pp.302, 330).

4 [Nota dos tradutores]. Há uma edição desta obra em português: Hegel, G.W.F. (2012). *As órbitas dos planetas*. Rio de Janeiro: Confraria do Vento.

Hegel, a sistematicidade e o problema da fundação dos saberes não são compatíveis com a *empíria*, apesar de ele recusar o *empirismo* no mesmo grau que seu irmão inimigo, o formalismo (Hegel, 2007, p.55; W 2, p.438). Esse é um ponto que se manterá inalterado na obra de maturidade. Mas, sobretudo, o programa exposto na carta a Schelling permite compreender que Hegel, desde o início, acredita levar ao extremo de sua radicalidade o programa sistemático das filosofias pós-kantianas. Esse programa é aquele de uma ciência filosófica capaz de garantir sua própria fundação, ou ainda, de por suas próprias pressuposições.

Um exemplo dessa grande ambição é oferecido pelo texto conhecido pelo título de *O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão*, quem quer que seja seu verdadeiro autor (Hegel, Hölderlin, Schelling? No final, pouco importa: é o resultado de uma reflexão coletiva). Reconhecendo a reorientação kantiana da metafísica em direção ao campo prático, o texto proclama prontamente que “a metafísica inteira incide, futuramente, na moral” (MP, p.3; W 1, p.233). Mas isso para apresentar uma ambiciosa articulação programática da filosofia da natureza, de um estudo histórico da “*obra dos homens*” destituindo o Estado de sua proeminência ilusória, de uma “filosofia estética” e de uma filosofia da religião que será um “monoteísmo da razão e do coração” combinado a um “politeísmo da imaginação” (MP, p.5; W 1, pp.234-235). De uma certa maneira, esse texto é uma descrição antecipada do programa sistemático que irá compor a obra Hegeliana de maturidade, exceto que este último irá repor o projeto audacioso de uma “mitologia da razão” destinada a espalhar o espírito da liberdade sobre o povo. Não é que Hegel terá abandonado essa ambição. Mas, por um lado, essa tarefa “mitológica” se voltará muito mais às instituições do espírito objetivo; por outro lado, para o autor da *Enciclopédia*, a razão especulativa não terá a necessidade de recorrer aos mitos. Com efeito,

tais produções instintivas da razão humana, que carecem da forma da pensamento, não podem valer como provas de um conhecimento *científico primitivo*; são antes, necessariamente, algo de *não científico* (ECF 3, p.119, §405, adendo; Enzykl 3, W 10, p.128).

O sistema Hegeliano não compreenderá uma “filosofia da mitologia” ou uma mitologia filosófica; é uma diferença para com Schelling, para quem, em um certo momento de sua evolução, o ponto de vista de uma tal filosofia “se tornou o *único possível*” (Schelling, 1998, p.27). Além disso, o mito será antes uma *representação* da verdade do que o sistema acabado; é nesse sentido que Hegel poderá julgar como “adequado” “considerar o mito da Queda logo no início da Lógica” (ECF 1, p.84, §24; Enzykl 1, W 8, p.128).

O *Fragmento de Sistema* de 1800 resume as principais orientações do pensamento de Hegel durante esta fase de sua evolução intelectual, período no qual ele está combatendo o kantismo ao inventar os “conceitos inconcebíveis” (entende-

se por isso: inconcebíveis à luz das filosofias do entendimento e da reflexão): o amor, o destino, a vida (sendo estes definidos já de maneira dialética enquanto “ligação da ligação e da não-ligação”) (W 1, p.422). A envergadura sistemática deste texto é menos evidente que aquela do *Programa*; entretanto, seu objetivo é o de mostrar que o pensamento da natureza e o do espírito se unificam no terreno da “vida” e são mesmo fundados nela. Tenhamos em vista que se trata de uma mudança de denominação, mas não de orientação fundamental: o que Hegel chama, em Frankfurt, de “vida”, em oposição aos conceitos “mortos” do entendimento, é precisamente aquilo que ele irá chamar, em Jena, de “conceito”, e que será a base de seu sistema. Um pensamento da vida (traduzamos: do conceito) enquanto processualidade que possibilita, para além “da morte, da oposição, do entendimento” mas sem, no entanto, excluí-los, a produção do “verdadeiro infinito” (W 1, p. 422): aqui já se vê, apesar do vocabulário, uma descrição precisa do que será a concepção Hegeliana definitiva de sistema. É na “oposição absoluta”, e somente através dela, que pode ser pensada, que *deve* ser pensada a “reunião” ou a “reconciliação” cuja exigência é expressa pela religião, embora de uma maneira ainda inadequada; em todo caso, ela o faz melhor que uma filosofia vinculada ao finito, ao entendimento, ao não-vivo. O propósito do “sistema” (da filosofia como todo dinâmico) só pode ser o de pensar a reunião na e pela cisão, em suma: de pensar a *processualidade* do real.

Essa concepção processual da sistematicidade irá chegar à maturidade nos escritos de Jena. O texto sobre a *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*, por exemplo, indica que, se a atividade filosófica quiser “chegar a ser um sistema”, ela deverá “abolir (*aufheben*) a cisão”; mas ela não pode chegar a ser tal sistema aniquilando (*vernichten*) um dos opostos (sujeito ou objeto) e levando o outro ao infinito (Diferença, pp.94-95; W 2, pp.93-94); ao contrário, lhe será necessário pensar a identidade dos opostos na sua diferença mesma; em suma, se trata de pensar “a identidade da identidade e da não-identidade” (Diferença, p.95; W 2, p. 95), que é o próprio absoluto. Resta somente dar um nome e encontrar um lugar que permitam tal operação. Este nome será o “conceito”, e este lugar, a *Lógica*.

Entretanto, é na elaboração da *Fenomenologia do Espírito* que Hegel se dará conta da transformação do seu sistema (ainda em gestação) em uma filosofia do conceito, a única capaz de satisfazer a exigência de fundação radical do saber da qual o idealismo alemão é portador. É então que ele consegue conferir uma significação totalmente original ao problema, comum a todos os pós-kantianos, de conceber e expor a filosofia como um sistema capaz de justificar seus próprios fundamentos. A *Fenomenologia* é, nesse sentido, o primeiro texto sistemático de Hegel, muito embora a concepção Hegeliana de sistematicidade e (sobretudo) a organização concreta e os detalhes das partes do sistema venham ainda a conhecer

desenvolvimentos notáveis.⁵ A fim de esclarecer a função fundante da empreitada fenomenológica, tanto na própria *Fenomenologia* quanto na configuração definitiva do sistema Hegeliano, é preciso antes de tudo determinar o núcleo especulativo do sistema da ciência tal como apresentado de maneira programática no Prefácio de 1807: ele é resumido pela famosa fórmula segundo a qual a ciência tem como tarefa expor a verdade, não somente como substância, mas também e sobretudo (*ebensosehr*) como *sujeito*.

Da substância ao sujeito

O Prefácio de 1807 recorda enfaticamente a ambição sistemática do filosofar: “a verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico” (FE 1, p.23, §5; PhG, W 3, p.13). Mas ele também especifica a implicação de uma tal concepção de filosofia como “sistema da ciência”: o sistema deve engendrar as suas próprias pressuposições, assegurar a sua própria fundamentação. O acoplamento entre verdade e sistematicidade supõe, assim, um terceiro termo, que responde, à sua maneira, ao problema da fundamentação: a *circularidade* (cf. Souche-Dagues, 1986). Uma vez que o conceito é um *processo dialético*, incluindo necessariamente o momento da negatividade, o sistema é, como será dito na *Enciclopédia*, um: “círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário” (ECF 1, pp.55-6, §15; Enzykl 1, W 8, p.59). O Prefácio já sugere uma tal visão dinâmica da sistematicidade que contradiz a representação comum da consumação do conhecimento em um todo organizado. O sistema não é um “círculo que fechado em si repousa” (FE 1, p.38, §32; PhG, W 3, p.35); ele é, antes, como uma “substância viva”, “o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio” (FE 1, p.30, §18; PhG, W 3, p.22). Sua sistematicidade não é, portanto, “aberta”, como às vezes foi dito, mas dinâmica: o sistema é, antes de tudo, um processo de autoprodução, e em seguida, de autorreflexão. Essa dinâmica processual de engendramento de si se anuncia, no Prefácio, no léxico da *subjetividade*:

segundo minha concepção - que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema - tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito* (FE 1, p.29, §17; PhG, W 3, pp.21-22).

De uma certa maneira, pode-se dizer que essa tese constitui uma resposta ao projeto filosófico do jovem Schelling e explica os ataques indiretos dos quais ele é alvo no Prefácio. Com efeito, se é verdade que a filosofia schellinguiana da natureza pretende desenvolver uma concepção “espinosista” do absoluto, então a transição, aqui requerida, do ponto de vista da substância’ ao do sujeito, ou ao

⁵ Ver Labarrière, 1979, cap. 2, pp.35ss., em especial pp.47ss.

da “substância viva”, constitui uma alternativa ao programa daquela filosofia. Mas isso vem acompanhado de uma redefinição da própria ideia de subjetividade. O que Hegel chama de sujeito não é *antes de tudo* a subjetividade finita (por exemplo, a humana), mas “o movimento do pôr-se a si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tomar-se-outro” (FE 1, p.30, §18; PhG, W 3, p.22), ou, dito de outro modo, aquilo mesmo que designa a imagem do círculo, que é ela mesma uma representação da sistematicidade. Para Hegel, a subjetividade é uma propriedade, não do “sujeito concebente” nem de uma “substância”, mesmo que pensante, mas, antes, do *conceito* enquanto ato de produção de si; o sujeito é algo distinto da subjetividade que Hegel qualifica como “má e finita”. Assim, deve-se considerar esta (o “sujeito” na acepção comum do termo) como uma imagem empobrecida da subjetividade verdadeira ou infinita, e não como seu paradigma:

a subjetividade também não é simplesmente a subjetividade má e finita, enquanto oposta à Coisa; mas, segundo sua verdade, é imanente à Coisa; e, portanto, subjetividade infinita, é a verdade da Coisa mesma (ECF 1, pp.276-77, §147; Enzykl 1, W 8, p.290).

Sistema, círculo, conceito, sujeito: muitas determinações que, no Prefácio, dão corpo e remetem, todas, ao programa de autofundação do saber. É preciso acrescentar, ainda, o termo que as conecta e procura unificá-las, qual seja, o *espírito*:

o que está expresso na representação, que exprime o absoluto como *espírito*, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito (...) O espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a *ciência*. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que para si mesmo constrói em seu próprio elemento (FE 1, pp.33-34, §25; PhG, W 3, pp.27-28).

É, portanto, porque a substância é sujeito e o absoluto, espírito, que o verdadeiro só pode ser dito como sistema. Isso levanta, naturalmente, a questão de saber o que se deve entender, mais exatamente, por espírito. Ora, é precisamente durante a elaboração do que deveria ser inicialmente apenas uma “ciência da experiência da consciência”, e que tornou-se eventualmente a “Fenomenologia do Espírito”, que Hegel se dá conta da necessidade de superar uma concepção “finita”, uma vez que meramente “consciente”, de espírito. Ao final do caminho da fenomenologia, no qual o Prefácio fornece uma espécie de balanço, o espírito já não pode mais ser concebido apenas como “espírito” subjetivo: ele é igualmente espírito objetivo (capítulo VI) e espírito absoluto (capítulos VII e VIII). É esta concepção “transubjetiva” do espírito que permite ao Prefácio identificar “a *ciência*” (o saber sistemático) e “o espírito que se sabe como espírito”, e a decretar que “só o espiritual é o efetivo” (FE 1, pp.33-34, §25; PhG, W 3, p.27). Com efeito, uma tal proposta só pode fazer sentido se o espírito for capaz de acolher seu outro, dito de outra maneira, se a “subjetividade” não for a simples negação da “substancialidade”, mas sim a sua

apropriação. Do ponto de vista da *Fenomenologia*, o sistema não é outra coisa que a interiorização rememorante, a *Er-innerung*, da estrutura “subjettiva-objetiva” do espírito considerada segundo seu dinamismo estruturante. O “sistema da ciência” - e este é, no fundo, o único resultado da *Fenomenologia* - não é outra coisa que a produção, pelo espírito, de seu próprio conceito: o verdadeiro, escreve Hegel, é o “vir-a-ser de si mesmo” (FE 1, p.30, §18; PhG, W 3, p.22). O sistema, em outros termos, é um processo de autofundação.

O sistema na *Fenomenologia do Espírito*

A concepção tanto do sistema como de sua fundação/introdução evoluiu significativamente ao longo da elaboração do que viria a se tornar a *Fenomenologia do Espírito*.⁶ Esta evolução e a alteração do título do livro, que se seguiu disso, fez com que se derramasse muita tinta, inutilmente sem dúvida. Neste plano factual, as coisas são de fato claras. Embora o contrato com o editor tivesse uma obra intitulada *Sistema da Ciência. Primeira parte: Ciência da Experiência da Consciência*, Hegel decide, ao passo que a impressão já está bem avançada, substituí-lo por um outro título: *Sistema da Ciência. Primeira Parte: A Fenomenologia do Espírito*. Este título, especifica uma instrução ao impressor (PhG 1988, p.547), deve figurar tanto no início da obra como no “intertítulo” da sequência do Prefácio (que não é concebido como um prefácio à introdução do sistema que é a *Fenomenologia*, mas como um prefácio ao sistema mesmo). No entanto, somente uma parte dos exemplares incorpora esta alteração; algumas cópias incluem os dois títulos, um no título principal, outro no intertítulo; outros mantêm somente o antigo. Aliás, se a *Fenomenologia do Espírito* é o resultado de um intenso processo de amadurecimento da concepção Hegeliana de “sistema da ciência”, este resultado não é definitivo. De acordo com o prospecto de apresentação do livro, contemporâneo da sua conclusão, a fenomenologia “deve tomar o lugar dos esclarecimentos psicológicos ou também das considerações abstratas sobre a fundação do saber” (PhG, W 3, p.592). E Hegel acrescenta: “Um *segundo tomo* irá conter o sistema da lógica enquanto filosofia especulativa e as duas outras partes da filosofia, as *ciências da natureza* e do *espírito*” (idem, ibidem). Convém notar a hesitação que parece traduzir essa apresentação: a fenomenologia é tanto uma “preparação” à ciência como uma “nova ciência”; ela é a primeira parte de um sistema, cuja segunda parte tem o mesmo plano que o futuro sistema enciclopédico. Isto indica que a posição sistemática da *Fenomenologia* constitui um problema hermenêutico fundamental.

Como esta posição é, ela mesma, definida na *Fenomenologia do Espírito*? A *Fenomenologia* tem por tarefa “conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até ao

6 Ver Hoffmeister, 1955, pp.XXIXss.; Bonsiepen, 1988, p.XXVIII.

saber” (FE 1, p.35, §28; PhG, W 3, p.30). Esta tarefa não deve ser entendida em um sentido estritamente psicológico: aquilo que se examina no processo de aculturação não é o indivíduo empírico, mas o “o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si” (idem, ibidem). Ser-aí mínimo do espírito, a consciência é afetada até o final de seu processo de aculturação por uma dualidade que é, de partida, insuperável: aquela do eu e do ser ou, no vocabulário do Prefácio, aquela do sujeito e da substância. O objetivo da *Fenomenologia* é, assim, o de preparar o terreno para o saber sistemático mostrando à consciência natural que ela está comprometida, quer queira quer não, com um processo que, partindo da dualidade *aparentemente* primeira da consciência pré-discursiva e do objeto na sua singularidade nua, conduz, através das figuras sucessivamente encadeadas do Espírito, à imediatidade *mediada* do saber absoluto, que sozinha permite que a dualidade inicial faça sentido pois ela é sua pressuposição secreta. O ponto final da *Fenomenologia*, o espírito que “terá tornado seu ser-aí igual à sua essência” (FE 1, p.40, §37; PhG, W 3, p.38), constitui o *elemento* do saber na medida em que ele superou esta dualidade demonstrando sua necessidade, na medida em que ele se desfaz e se dá conta da relação “natural” da subjetividade e do mundo que organiza as representações e as formas comuns de conhecimento. O “saber absoluto”, uma vez que é assim que a *Fenomenologia* nomeia este ponto de conclusão, define assim o espaço dentro do qual o saber será capaz de se desenrolar como ciência do “verdadeiro que está na forma do verdadeiro” (FE 1, p.41, §38; PhG, W 3, p.38), a saber, primeiro como Lógica ou “*filosofia especulativa*”, depois como ciência real da natureza e do espírito. Dessa forma, o processo descrito pela *Fenomenologia* verifica antecipadamente a proposição do último capítulo da *Lógica*:

o início, porque ele é algo determinado diante da determinidade do resultado mesmo, não deve ser tomado como o imediato, e sim como o mediado e o deduzido (CLE, p. 279; WdL, W 6, p.566).

Desta maneira, o “saber absoluto” não é somente o *resultado* distante e a condição de inteligibilidade da certeza sensível imediata: ele é, também, recolhido na singularidade de uma *posição de saber*, “o elemento” (como se fala de elemento marinho) no qual se desenvolve a própria filosofia em toda sua extensão sistemática. Dito de outro modo, este resultado é ele mesmo um ponto de partida, ou, como diz a *Lógica*, um “novo começo”.

Do ponto de vista da estrutura do sistema, as coisas parecem, então, bastante claras. No entanto, como podemos justificar o fato de que a *Fenomenologia* seja a fundação do sistema sem pressupor, de uma certa maneira, sua consumação? O Prefácio de 1807, concebido como um prefácio ao sistema, dedica várias páginas a esta questão. A *Fenomenologia*, ao contrário da *Lógica*, expõe somente a manifestação ou *fenômeno* do verdadeiro nas condições de finitude da consciência ou do “espírito

que aparece”; ela expõe o espírito somente na medida em que ele aparece para si mesmo e não tal como ele é “para nós”, ou do ponto de vista de saber sistemático. A este respeito, ela poderia parecer ser apenas o átrio do saber autêntico. No entanto, ela lhe é indispensável na medida em que é, precisamente, não a prévia, mas o *negativo*. A *Fenomenologia*, explica o Prefácio, não é mais exterior ao sistema que o “falso”, quer dizer, o negativo não é exterior ao movimento “positivo” da verdade. É somente por ter deixado a negatividade se desdobrar na diversidade de suas figuras da consciência que o saber filosófico pode não aparecer - pois aparecer é a própria *Fenomenologia* - mas *se desenvolver* a partir de si mesmo sem ter de se preocupar mais, como estabelece o texto sobre o começo da Ciência no início da *Lógica*, com as condições por meio das quais a consciência finita consegue alcançá-lo. Desta maneira, na própria *Fenomenologia do Espírito*, o processo fenomenológico se apresenta como a ex-posição do sistema no elemento externo da consciência ou do espírito finito, como sua tradução em um registro que certamente não é o seu próprio (o verdadeiro não está “na figura do verdadeiro”), mas que não lhe é certamente estranho. Há, de alguma maneira, um paralelismo entre o “movimento das essencialidades puras” (FE 1, p.39, §34; PhG, W 3, p.36) (a *Lógica*) e aquele das “figuras do espírito”, que é, por assim dizer, o fenômeno *total* naquilo que ele engloba enquanto “a mundanidade completa da consciência em sua necessidade” (FE 1, p.39, §34; PhG, W 3, p.37).

As reformulações a que se submete o programa sistemático durante a redação da *Fenomenologia do Espírito*, as hesitações que Hegel parece ter quanto ao seu estatuto,⁷ conduziram alguns comentadores, a começar por Michelet, prefaciador do tomo da edição do Círculo de amigos do falecido - que contém a *Fenomenologia do Espírito* -, a considerar que a obra seria um escrito de juventude, que Hegel teria por fim mais ou menos renegado. A principal razão para tanto é que o conteúdo do livro teria conhecido, ao longo de sua redação, uma proliferação descontrolada de onde resultaria que numerosos elementos que faziam parte do sistema propriamente dito estariam indevidamente incorporados ao que deveria apenas ser a sua introdução. Esta tese foi exposta de maneira detalhada por Theodor Haering,⁸ e recuperada, notadamente, por Hyppolite e Hoffmeister. De acordo com Haering, o texto, inicialmente destinado a ser uma introdução da consciência natural ao ponto de vista do sistema, teria mudado de orientação ao longo de sua redação à medida que Hegel incluiu (com os três últimos capítulos) elementos que não fazem mais dela uma “ciência da experiência da consciência” propedêutica, mas antes uma primeira parte do sistema.

⁷ Em uma carta a Schelling datada de 1 de maio de 1807, Hegel, após ter lamentado “a infeliz desordem que precedeu a impressão e a edição”, escreve que “essa primeira parte [do sistema] é, na realidade, uma introdução” e acrescenta que “ainda não alcançou *in mediam rem*” (Briefe 1, pp.159-161).

⁸ Ver Haering, 1929 e 1938.

Esta tese é contrariada pelo testemunho privilegiado do biógrafo e discípulo Karl Rosenkranz. Ele considera que houve, de fato, uma “crise fenomenológica do sistema»⁹ (Rosenkranz, 2004, p.338); tal crise foi decisiva, uma vez que ela ocasionou a ruptura com o estilo filosófico de Schelling, bem como com o de Fichte. Em seu desenvolvimento, um tanto monstruoso, a *Fenomenologia do Espírito* é, de acordo com Rosenkranz, o ato de uma tomada de consciência, por Hegel, de sua originalidade filosófica; ela é, neste sentido, tanto uma introdução ao sistema quanto sua primeira parte. Em uma perspectiva bastante próxima, Otto Pöggeler refutou de maneira detalhada os argumentos factuais e filológicos subjacentes à tese de Haering.¹⁰ De resto, o próprio fato de que Hegel tenha decidido, pouco antes da sua morte, republicar o livro sem maiores modificações advoga contra aquela tese. Por fim, pode-se ainda argumentar que, após ter completado sua redação, Hegel modificou o título do livro e o tamanho crescente dos volumes dos capítulos atesta a extensão do projeto inicial, que era escrever uma primeira parte relativamente curta. Mas não podemos dizer que tenham ocorrido mudanças no projeto em si. Se, como é dito na Introdução, o objeto do livro é de expor o “sistema total da consciência” até a reconciliação do “fenômeno” (aquilo aparece à consciência) e da “essência” (aquilo que é em verdade), reconciliação que dá acesso ao “o reino total da verdade do espírito” (FE 1, p.72, §89; PhG, W 3, p.79); e se esta reconciliação é pensada como tal no “saber absoluto” unificando o espírito e a consciência que ele tem si mesmo (FE 2, p.210, §793; PhG, W 3, p.577), deve-se acrescentar — isto é o que Hegel “descobre” ao redigir o livro, mas esta descoberta é fruto de todo o seu trabalho anterior - que esta reconciliação exige que seja ultrapassada a definição inicial de espírito, como puramente da consciência, e que em particular ela “repouse” - de acordo com expressão do Prefácio (FE 1, p.31, §21; PhG, W 3, p.79), nas formas históricas daquilo que se denominará, ulteriormente, de espírito objetivo. Dito de outra forma, do ponto de vista retrospectivo do saber filosófico (antecipado pela distinção metatextual entre aquilo que é “para a consciência” e aquilo que é “para nós”), a “experiência da consciência”, tal como registrada nos primeiros capítulos do livro, implica ela mesma, em razão da lacuna remanescente entre aquilo que é “para ela” e aquilo que é “em si” (ou “para nós”), uma elevação ao saber absoluto. A esse respeito, a objetivação e historicização das posições da consciência, da consciência de si e da razão nos diferentes momentos do “espírito no seu mundo” (FE 2, p. 145, §678) são uma consequência necessária da “abstração” destes, como Hegel nota no início do capítulo VI — com o qual começaria, segundo Haering, a “derrapagem” da empreitada fenomenológica:

9 Ver Rosenkranz, 2004, p.338: trata-se do capítulo consagrado à *Fenomenologia do Espírito*.

10 Ver Pöggeler, 1985, pp.145-192. Ver também Labarrière, 1968, pp.21ss.

São abstrações suas, todas as figuras da consciência até aqui [consideradas]; elas consistem em que o espírito se analisa, distingue seus momentos, e se demora nos momentos singulares. Esse [ato de] isolar tais momentos tem o espírito por pressuposto e por subsistência; ou seja, só existe no espírito, que é a existência. Assim isolados, têm a aparência de serem, como tais: mas são apenas momentos ou grandezas evanescentes, - como mostrou sua processão e retorno a seu fundamento e essência; essência que é justamente esse movimento de dissolução desses momentos (FE 2, p.8, §440; PhG, W 3, pp.324-325).

Também as figuras do espírito não serão mais apenas “figuras da consciência” mas “figuras de um mundo” ou “espíritos reais” (FE 2, p.8, §441; PhG, W 3, p.325), e esta passagem do ponto de vista da consciência àquela dos mundos históricos do espírito é a etapa de objetivação que, solidariamente à radicalização do ponto de vista da consciência nas diversas formas de subjetividade religiosa (Capítulo VII), abre a via ao saber filosófico “absoluto” ou “puro” (como o rebatiza a *Lógica*) que será exposto por ele mesmo no sistema; este se encontra, assim, fundado pela reconstrução, por “nós” ordenada, das figuras que resultam no ponto de vista que ele desenvolve, mas que não têm sentido senão em relação a ele. A *Fenomenologia*, embora tenha recebido ao longo de sua redação desenvolvimentos imprevistos, responde, assim, a um desenho homogêneo, congruente ao (futuro) sistema; ela não lhe é exterior, nem mesmo em sua forma enciclopédica ulterior, embora ela lhe seja uma expressão “em exterioridade”, e de uma certa maneira singular. É isto o que explica que esta obra de juventude tenha conservado toda sua envergadura especulativa, tanto aos olhos de Hegel quanto aos nossos.

A Fenomenologia do Espírito no sistema

Nos textos posteriores, a questão da situação da *Fenomenologia* em relação ao sistema se torna mais complicada. Há três razões principais para tanto. A primeira é a mudança de plano do sistema, cuja organização final elimina *de facto* a *Fenomenologia*, ao menos enquanto introdução ou primeira parte. A segunda é que, em sua apresentação enciclopédica, o sistema comporta doravante sua própria introdução científica, a saber o “Conceito preliminar da Lógica”, que no fundo trata do mesmo problema da *Fenomenologia do Espírito* (a articulação das diferentes atitudes do sujeito em relação à objetividade do mundo), mas não mais a partir das figuras da consciência e do espírito, e sim de um exame crítico de algumas grandes correntes filosóficas.¹¹ A importância atribuída por Hegel a esta introdução ao sistema de um novo tipo é medida pela extensão considerável que ela

¹¹ A reconciliação entre essas duas maneiras de introduzir a Ciência, que são a *Fenomenologia* e o Conceito preliminar, é explicitamente feita por Hegel: ver *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, 1^{re} édition [Encycl (1817)] 1, § 36 Rem., p.199 (*Gesammelte Werke*, Band 13, Felix Meiner, 2000 [GW 13], p.34), ou Encycl (1817) 1, § 25 Rem., p.291 (Enzykl 1, W 8, pp.90-91).

conhece na segunda e terceira edições da *Enciclopédia*. Enfim, a terceira razão, a mais aparente: umas das subdivisões da doutrina do espírito subjetivo da terceira parte da *Enciclopédia*, a Filosofia do Espírito, intitula-se ela mesma “Fenomenologia do Espírito”. Mas seu objeto é muito mais limitado do que aquele trabalhado na obra de 1807: de agora em diante, a “Fenomenologia do Espírito”, precedida por uma “Antropologia” (que trata da “alma”) e seguida de uma “Psicologia” (que trata do espírito subjetivo e de suas modalidades representacionais), se concentra exclusivamente na consciência, na consciência de si e (bastante brevemente) na razão, isto é, ela corresponde em extensão às três primeiras seções ou aos cinco primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito*. Esta redução do âmbito coberto pela *Fenomenologia* forneceu, evidentemente, um argumento importante àqueles que consideram que Hegel se tinha deixado submergir em 1806 pela execução de seu projeto e que ele havia incluído, notadamente no capítulo “Espírito”, as análises que tinham os seus lugares nas outras partes do sistema em gestação (neste caso, na doutrina do espírito objetivo). Notemos, porém, que esta objeção já é respondida no “Conceito preliminar” da *Enciclopédia*: Hegel justifica a extensão do material tratado na *Fenomenologia do Espírito* observando que o objetivo desta, que era o de conduzir a “consciência imediata” ao “ponto de vista da ciência filosófica”, implicava que não ficássemos apenas “no formal da simples consciência” e que o incorporássemos ao exame das “figuras concretas da consciência, como por exemplo a moral, a vida ética, a arte, a religião” (ECF 1, pp.87-88, §25; Enzykl 1, W 8, p.91). Mas a verdadeira justificativa para essa inclusão não poderia ser, assim, completamente fornecida uma vez que o processo fenomenológico parecia se reter ao “aspecto formal”, e estaria “por assim dizer (...) por detrás das costas” (ECF 1, p.88, §25; Enzykl 1, W 8, p.91) da consciência, ao adotar o ponto de vista do saber filosófico sistemático é que a lógica do processo fenomenológico poderia ser exposta.

Portanto, é certo que a posição da *Fenomenologia* em relação ao sistema não poderia continuar sendo aquela atribuída por Hegel em 1807. Contudo, o problema que ela tinha por missão resolver - aquele do acesso ao saber filosófico de uma consciência cuja organização “espontânea” tende a lhe fechar o acesso - permanece atual. Deve-se reconhecer, no entanto, que não é fácil conciliar os julgamentos de Hegel sobre a situação sistemática da *Fenomenologia* nos seus escritos posteriores. O Prefácio, a Introdução e o texto sobre o princípio da ciência na *Ciência da Lógica* (1812) fazem da *Fenomenologia* a *pressuposição* da Ciência, pois ela é o fio condutor que leva a consciência de seu dualismo ingênuo ao ponto de vista da filosofia. Hegel escreve, assim, que o conceito da ciência “(independentemente de nascer da própria lógica) não necessita aqui, portanto, de nenhuma legitimação, porque ele a adquiriu no próprio caminho [i.e. na *Fenomenologia*]. E ele não é passível de nenhuma outra legitimação” (CLe, pp.27-28; WdL, W 5, p.41). Todavia, ao longo da redação da

Ciência da Lógica, Hegel especifica e refina sua concepção do sistema; dessa forma, encontramos na lógica do conceito uma exposição daquilo que será a organização da doutrina do espírito subjetivo na *Enciclopédia*, e que já concede um local circunscrito à *Fenomenologia do Espírito* enquanto “ciência que está entre a ciência do espírito natural e do espírito como tal” (CLE, p.257; WdL, W 6, pp.494-495). É evidente que esta redefinição não permite mais fazer da *Fenomenologia* a única via de acesso à ciência, contrariamente ao que havia sido dito ainda em 1812. É por isso que uma nota adicionada ao Prefácio da primeira edição na segunda edição da *Doutrina do Ser* indica que o subtítulo da *Fenomenologia do Espírito*: “Sistema da Ciência, primeira parte”, não é mais apropriado, e que a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* torna caduco o projeto original de uma segunda parte (WdL, W 5, p. 17). Porém, a primeira edição da *Enciclopédia* procura conciliar o estatuto original e a nova posição da *Fenomenologia*, o que não é evidente:

Eu tratei, anteriormente, da *Fenomenologia do Espírito*, a história científica da *consciência*, como a primeira parte da filosofia, no sentido de que ela deveria preceder a ciência pura visto que ela é o engendramento de seu conceito. No entanto, ao mesmo tempo, a *consciência*, e sua história, como qualquer outra ciência filosófica, não é um começo absoluto mas um membro do círculo da filosofia (Encycl (1817) 1, §36 Rem., p.199; Enzykl 1, GW 13, p.34).

A passagem correspondente das edições posteriores, à qual já foi feita referência, descarta essa aparente ambiguidade. Mas isso é feito não indicando as dimensões mais modestas a que o sistema reduz, de agora em diante, a *Fenomenologia do Espírito*, mas justificando a ambição que tinha a obra de 1807 de constituir a demonstração da “necessidade” do “ponto de vista da ciência filosófica” (ECF 1, p.87, §25; Enzykl 1, W 8, p.91). A própria extensão do programa inicial, para além do “aspecto formal da simples *consciência*”, se justifica por isso: é, de fato, por ser o ponto de vista do saber filosófico “o mais rico de conteúdo e o mais concreto” que a *Fenomenologia* deveria incluir as “figuras concretas da *consciência*” (ECF 1, pp.87-8, §25; Enzykl 1, W 8, p.91) que se erguem, no vocabulário da *Enciclopédia*, não do espírito subjetivo (como a *consciência* propriamente dita) mas do espírito objetivo (moralidade, *Sittlichkeit*) e do espírito absoluto (arte, religião). Dessa forma, até 1830, Hegel sustenta que o projeto de uma introdução *que seja ela mesma científica* ao sistema (e que não é, portanto, uma simples propedêutica) implica que ela seja, de alguma maneira, coextensiva ao próprio sistema, mesmo que isso resulte em um modo de exposição “mais complicado” (ECF 1, p.88, §25; Enzykl 1, W 8, p.91).

Isto explica porque, após ter considerado, em 1829, uma redução e uma “reformulação” da *Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 1967, p.335), Hegel decide, enfim, a limitar-se à reedição prevista das correções editoriais, como evidenciado pela magreza das modificações operadas nas trinta primeiras páginas (as únicas a

terem sido efetivamente revisadas); isto confirma uma nota manuscrita de 1831, onde está escrito: “trabalho, para se dizer a verdade, anterior, a não se refazer” (PhG 1988, p.552). O valor “fundador” da obra de 1807 é assim atestado: ele diz o mesmo conteúdo que o sistema enciclopédico desenvolvido, mas segundo uma outra ordem de significação. Sem dúvida que há um desnivelamento entre a *Fenomenologia* e o sistema, e por isso que a denominação da “primeira parte” é abandonada. Porém, ao mesmo tempo, ela é, de alguma maneira, idempotente uma vez que ela expõe todo o seu conteúdo no elemento do dualismo da consciência, que tem como efeito aquilo do “para nós” e do “para ela”. No entanto, somente o sistema desenvolvido em sua totalidade (a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*) pode estabelecer o que já está, por assim dizer, totalmente presente na sua propedêutica. A preservação da *Fenomenologia do Espírito* como pressuposição do sistema não parece, sem dúvida, nada compatível com o lugar reduzido que lhe é dado na *Enciclopédia*, assim como o fato de que este último dispõe de sua própria “via de acesso” (o Conceito preliminar) e professa expressamente a pluralidade destas vias de acesso (Encycl (1817) 1, §36 Rem., pp.199-200; Enzykl 1, GW 13, pp.34-35). Isto mostra, em todo caso, como disse Pöggeler, que “a ideia da fenomenologia é um pensamento com o qual Hegel lutou, sem cessar, desde seus primeiros anos em Jena até o fim de sua vida” (Pöggeler, 1985, p.191).

Conclusão: em direção à «ciência da liberdade»

Paradoxo em função das representações comuns, e mesmo nas concepções desenvolvidas no quadro do idealismo alemão: o sistema Hegeliano se mostra como a expressão mesma da *liberdade* especulativamente compreendida. É por ser sistemática, organizada de acordo com uma certa relação de necessidade, que a filosofia merece ser definida como uma “ciência da liberdade” (Encycl (1817) 1, §5 Rem., p.156; Enzykl 1, GW 13, p.18). Esta afirmação deve ser entendida em toda sua complexidade. Ela significa, primeiramente, que o sistema Hegeliano se prescreve em acolher a contingência naquilo que ela tem de irredutível, aparentemente, à necessidade do conceito. Nada é mais falso, como mostrado por Bernard Mabile, que acreditar em um necessitarismo Hegeliano erradicando a contingência ou a reduzindo a ser a sombra inconsciente de uma necessidade cega; em Hegel, há uma real autonomia do contingente, pois é racional que exista o irracional.¹²

Mas a contingência não é a liberdade, e é por isso que, em um segundo nível, é preciso justificar a compatibilidade, ou mais exatamente, o elo necessário entre necessidade e liberdade. Isso é o que é feito na *Lógica* com a passagem, apresentada como “a mais dura” (ECF 1, p.289, §159; Enzykl 1, W 8, p.304), da “substância”,

12 Ver Bourgeois, 1992, pp.271ss.; Mabile, 1999, em particular a seção 7, pp.213ss.

última categoria da lógica objetiva, ao “conceito” subjetivo, passagem que é também aquela da “Lógica objetiva” à “Lógica subjetiva”:

Assim, o conceito é a *verdade* da substância e, na medida em que a *necessidade* é o modo de relação determinado da substância, mostra-se a *liberdade* como a *verdade da necessidade* e como o *modo de relação do conceito*¹³ (CLE, p. 174; WdL, W 6, p.245).

O que descreve essa transição da substância ao conceito, ou da objetividade à subjetividade, é precisamente a constituição da liberdade até a necessidade, ou seja, o *Beisichsein im Anderen*, o ser “em si” na alteridade; de sua parte, a necessidade não é “suprimida” por ela, mas elevada à sua verdadeira significação, ao mesmo tempo posta enquanto necessidade e ordenada à livre processualidade do conceito se engendrando a si mesmo bem como o seu outro. Mas se a liberdade é a “verdade da necessidade”, e se esta última é a determinação mais alta da sistematicidade, então o próprio sistema deve ser entendido não como uma totalidade finita, mas como uma totalidade em processo, como dinâmica de autoprodução e de autofundação do discurso da verdade. Sem dúvida, não seria correto descrever o Hegelianismo como um sistema aberto, se por isso entendermos aquilo que seria indefinidamente sujeito a retificações: há, obviamente, somente *um* sistema, mas este sistema é móvel, processual, “plástico” por assim dizer (Hegel chama “orgânico”, mas este termo deve ser evitado em razão daquilo que designa, especialmente em política, sob o rótulo de organicismo). O que manifesta mais claramente esta propriedade é o fato que, no sistema Hegeliano, os momentos de *totalização* são também os momentos da *imediatio*: a totalidade que recapitula um processo mobilizando um termo primeiro imediato (ou parecido como tal) se constitui ela mesma em uma “segunda” imediatidade (uma imediatidade “tornada”) que resulta de um processo que conduz a ela, mas também a legitima, no sentido de que o “resultado”, apreendido em sua imediatividade (isto é, abstraído do processo do qual ele resulta), é o “fundamento verdadeiro” deste processo, e, por conseguinte, do primeiro imediato pelo qual se começou em aparência este mesmo processo. Isto pode ser verificado em um lugar estratégico: trata-se do “retorno” à certeza sensível no final da *Fenomenologia*.

Somente há imediatidade que vem-a-ser, ou mediada: esta tese final da *Lógica* é, no fundo, aquilo de que a consciência sensível, na *Fenomenologia*, já fazia experiência, mas de uma maneira cega e impotente, na medida em que era certeza sensível. A própria incapacidade desta consciência de apreender de maneira antipredicativa o “isto” em sua singularidade absoluta significa que ele mesmo somente é pensável, tematizável, a partir do seu outro, o “saber absoluto”; é por esta razão que a certeza sensível ressurge ao fim do processo fenomenológico, onde ela é apresentada como resultado de uma “folga” que este saber se dá, e esta folga

¹³ Ver também ECF 1, p.287, §158 (W 8, p.302).

constitui “a suprema liberdade” do saber absoluto que o espírito possui de si (FE 2, p.219, §806; PhG, W 3, p.589). O paralelismo é evidente, até mesmo no vocabulário do “dar folga” (*entlassen*), entre esta “passagem” do saber absoluto à “consciência sensível” e aquela entre a ideia absoluta e o ser-outro natural no fim da *Lógica*. Fica claro que, nestes locais estratégicos onde o sistema parece recolher-se em uma expressão última, onde acreditamos ter chegado a uma designação definitiva do “absoluto”, ou melhor, do objeto absoluto do saber (e devemos lembrar que “as determinações lógicas em geral podem ser consideradas como definições do absoluto”) (ECF 1, p.173, §85; Enzykl 1, W 8, p.392), a circularidade, imagem da liberdade do processo sistemático, destrói a ilusão de um ponto de chegada ou de uma verdade última assim como aquela de um começo ou de uma fundamentação original. Com efeito, subtraído a este processo (aquele mesmo que apreende, de acordo com o Prefácio de 1807, a proposição especulativa), o absoluto, ele próprio, não é mais que “um pensamento visado” (ECF 1, p.174, §85; Enzykl 1, W 8, p.392).

Lista de abreviaturas

CLe: *Ciência da Lógica (excertos)*. 2011.

Diferença: *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. 2003.

ECF 1: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. 1: *A Ciência da Lógica*. 1995.

ECF 3: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. 3: *A Filosofia do Espírito*. 1995.

Encycl: *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, 1^{re} édition. 1988.

Enzykl: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). W 8, 9, 10.

FE: *Fenomenologia do Espírito*. volumes 1 e 2. 1992.

GW: *Gesammelte Werke*. 2000.

MP: *O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão*. 2009.

PhG: *Phänomenologie des Geistes*, W 3.

W: *Werke in zwanzig Bänden*. 1969-1971.

WdL: *Wissenschaft der Logik*. W 5, 6.

Referências

Bonsiepen, W. (1988). “Einleitung”. In: Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo: Felix Meiner.

Bourgeois, B. (1992). « Hegel et la déraison historique ». In: *Etudes hégéliennes. Raison et décision*. Paris: PUF.

Haering, T. L. (1929; 1938). *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*. Leipzig/Berlin: Teubner (1^o volume 1929, 2^o volume 1938).

Hegel, G.W.F. (1952). *Briefe von und an Hegel. Band I: 1785 bis 1812*. Hamburgo: Felix Meiner.

_____. (1967). *Correspondance*, t. 3. Paris: Gallimard.

_____. (1969-1971). *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- _____. (1979). *Les orbites des planètes*. Paris: Vrin.
- _____. (1988). *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, 1^{re} édition. Paris: Vrin.
- _____. (1992). *Fenomenologia do Espírito. Volumes 1 e 2*. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1995). *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. 1: *A Ciência da Lógica*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola.
- _____. (1995). *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. 3: *A Filosofia do Espírito*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola.
- _____. (2000). *Gesammelte Werke*. Hamburgo: Felix Meiner.
- _____. (2003). *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- _____. (2007) *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. São Paulo: Loyola.
- _____. (2009). *O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão*. Tradução: Artur Morão. Covilhã: Lusosofia.
- _____. (2011). *Ciência da Lógica (excertos)*. Seleção e tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla.
- Hoffmeister, J. (1955). “Einleitung”. In: Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo: Felix Meiner.
- Labarrière, P.-J. (1968). *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*. Paris: Aubier.
- _____. (1979). *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l’Esprit*. Paris: Aubier.
- Mabille, B. (1999). *Hegel: L’épreuve de la contingence*. Paris: Aubier.
- Pöggeler, O. (1985). « Qu’est-ce que la Phénoménologie de l’Esprit ? ». In: *Etudes hégéliennes*. Paris: Vrin.
- Rosenkranz, K. (2004). *Vie de Hegel*. Paris: Gallimard.
- Schelling, F.W.J. (1973). “Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo”. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1987). « Du Moi ». In: *Premiers Écrits*. Paris: PUF.
- _____. (1998). *Introduction à la philosophie de la mythologie*. Paris: Gallimard.
- _____. (2001). *Introduction à l’esquisse d’un système de philosophie de la nature*. Paris: Le livre de poche.
- Souche-Dagues, D. (1986). *Le cercle hégélien*. Paris: PUF.

Tradução de Nicolau Spadoni e Paulo Amaral (nicolauspadoni@gmail.com e paulofernando_amaral@hotmail.com)
Universidade de São Paulo.

Recebido em: 25.04.2017

Aceito em: 16.11.2017